



TITLE:

仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例

AUTHOR(S):

胡, 艳华

CITATION:

胡, 艳华. 仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例. 2012年度 京都大学・南京大学社会人類学若手研究者共同ワークショップ報告論文集 2013: 42-48

ISSUE DATE:

2013-01-21

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/186316>

RIGHT:

仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例

胡艳华 *

一、绪言

从传统到现代，中国农村正在发生深刻的变化。在传统社会，农民与国家的距离比较疏远，双方的互动比较间接和稀少，农村的各种共同体，如家族、村落，在很大程度上是自治的，甚至有“世外桃源”的存在；在现代农村，随着信息的流通与科技的发展，传统的“与世隔绝”的村落已经不复存在，国家与农民的关系基本上是命令与服从的模式^[1]。随着国家与农民关系的变化，那些习以为常的、在生活中给予我们自我认同感和安全感的风俗仪式也在不断地经历着变迁，丧葬仪式概莫能外。

对丧葬仪式的讨论一直是人类学家关注的主题之一。特纳（Victor Turner）曾以非洲赞比亚的田野资料为基础，描述了恩丹布人的出生和死亡仪式，并以此来分析当地社会的象征结构及语义学涵义，并提炼出阈限和反结构的概念，为理解非洲其他部落社会以及西方、印度等不同文化中的仪式现象提供了参考^[2]；格尔兹也曾研究了爪哇的葬仪，对处于急剧变迁中的爪哇东部小镇莫佐库托社区中的一个葬礼个案做出了极具特色的深描和精彩解释，讨论了统一的文化作用于异常的社会所产生的文化冲突现象^[3]；李亦园先生也曾从文化与社会因素的不协调产生的冲突来讨论华北农村的丧葬仪式，并将此看做近代中国文化变迁的特有模式^[4]。人类学家之所以对不同文化的葬仪感兴趣，除了一些涉及人类本质问题的基本思考之外，还与透过葬仪过程可窥及其社会整合程度有关，因此葬仪常与文化认同联系起来考虑。华琛（James Watson）曾以中华帝国晚期丧葬仪式的一致性结构为基础来讨论“中国人”的文化认同问题^[5]；另一位中国研究领域里杰出的人类学家孔迈隆（Myron Cohen）则把与葬仪紧密相连的“孝道”视为体现中国人认同的重要原则之一^[6]；范可也曾通过丧葬仪式来讨论海外华人文化认同的变迁^[7]。已有的研究都是在文化的框架下讨论葬仪，多侧重于对丧葬仪式结构及其象征意义本身的分析，很少涉及仪式变迁所导致的微观后果，而对仪式的分析最终总是要落实到社会心理的层面，因为仪式的象征意义只对人们的心理起作用^[8]。马林洛夫斯基就曾从功能主义的角度解释了丧葬仪式的心理抚慰功能——不但使得个人精神得到完整，同样也使整个社会得到完整^[9]。但用其来解释变迁中的丧葬仪式是有局限性的，因为仪式的变迁本身就打破了农民日常生活的连续性，丧葬仪式的传承性和稳定性受到冲击，不可避免的导致心理抚慰功能的弱化。我们知道，丧葬仪式对人们所具有的本体性价值是至关重要的，他反映了人们对生与死这类问题的思考，在某种意义上是人们与自己内心世界的对话，是一种宗教般的情感。由此本文所探讨的认同危机也是心理和文化意义上的，而不是个体身份意义上的，而农村丧葬仪式变迁所带来的社会后果是笔者想重点关注的。

二、仪式变迁之意识形态

今天我们可能正在见证着中国仪式结构的一个急剧转变，旧有的仪式秩序正被一个由社会主义意识形态所诱发的新的仪式秩序所取代^[10]。国家对仪式的处理在城市总是先行一步的，而且一直是顺风顺水的，就像在城市里推行火葬人们一直认为是理所当然的。尽管在城市里

*南京大学社会学院人类学研究所。

“火葬”已经是司空见惯的事情，但在我所调查的王村，土葬一直持续到本世纪。大约在 2000 年左右，王村开始推行“实行火葬，改革土葬”，当地村民称此为“殡葬改革”，在此之前没有火葬的先例。村干部解释原因是“上面下达了文件到村里”，由此火葬被定位“合法的”，而土葬被标明为“非法的”，至少从此以后“土葬是不合规矩的做法”。从文件摘录中我们可以看到“上面”这样做的目的：

“实行火葬，改革土葬，节约殡葬用地，革除丧葬陋俗，坚持文明、节俭办丧事。……各级人民政府应加强对殡葬管理工作的领导，动员群众，推行殡葬改革。各级民政部门负责本行政区域内的殡葬管理工作；各有关部门应当在其职责范围内做好殡葬管理工作。国家机关、社会团体、部队、企业事业单位、基层群众自治组织和公民都应当遵守殡葬管理规定。凡在火葬区内死亡的人员，除国家和本办法另有规定外，遗体一律实行火葬。非火葬区人员死于火葬区内的，应就地火化。禁止将火葬区遗体运到土葬区土葬；禁止将骨灰装入棺木再行土葬……”

在国家的层面，这种做法是合情合理的社会治理和整合的需要，由此可以创造出统一的有组织的社会秩序，并且有利于社会进步和文化革新。丧葬仪式的这种标准化建构是国家通过权力呈现统一文化并为其合法性立言的重要手段，这是一个文化同质化的过程。而将其运用到地方，我们会看到不同的场景。据了解，最初几年该村火葬的执行情况并不好，曾有村民为了逃避火葬，在家中老人过世后不举行葬礼，于半夜或凌晨偷偷埋葬的事情。此种“先斩后奏”的事情发生后，村干部也很无奈，一般只是象征性地去过问一下，因为当地村民很重视入土为安，特别忌讳重新埋葬，如果事后村干部处罚或者问责，当事人可能都做好与村干部“一拼到底”的想法，因此村干部多是“睁只眼闭只眼”。这种心照不宣的政策执行方式直到 2008 年才有所变化，原因是镇干部给各村施加了压力，遂该村以激励的政策推行：如果谁家老人过世后火葬，则给他们报销灵车费。随后，执行情况有所好转，但至今土葬并没有完全杜绝。在王村，农民是很在意“从土葬到火葬”这种结构上的变化的，因为这涉及个人对自己生命意义的感受和关于死亡仪式的象征意义，也就是意识形态的范畴。

对丧葬仪式的象征意义，不同的个体可以有不同的理解，但尽管有所不同，人们还会趋向产生相似的理解，尽管这种相似是化约性的：它不可能如同理解符号那么准确，但总具有某些共同性^[11]。丧葬仪式标准化过程中意识形态的第一个范畴，涉及的是生与死之间的抽象概念。中国人有一个强烈的信仰，就是今生（生）与来世（死）的延续，而传统丧葬仪式的其中一个主要目标，是在人死后的最初阶段，将尸体与魂魄维系在一起，人们相信两者在尸体移离社区仪式之前便分离的话，会带来灾难^[12]。在实施土葬的时候，村民认为尸体与魂魄是不会分离的，而火葬在村民的眼里意味着“烧”，表示“灰飞烟灭，什么也没有”，结果是“尸体没有了，魂魄也抓不住了”，这对当地许多老年人来说是一件让人感到恐惧的事情，他们是很难接受的。

中国人的意识形态中与死后世界有关的另一个主要特点，是相信一个人的社会地位，大致上不受死亡的影响。也就是说一个人生前的社会地位在死后会得到延续。在王村没有推行火葬的时候，这种认同是毋庸置疑的，但开始推行火葬以后事情发生了变化，这种变化表现在两方面。一是当地村民认为土葬是不会让死后的社会地位发生变化的，但“火化后身体都不存在了，哪里还有什么地位，生前是穷还是富死后都是孤魂野鬼”。二是王村在丧葬仪式做法上产生了差异。推行火葬以后，村民死后曾出现三种不同的丧葬形式——公开火葬、公开土葬、私下土葬，而这几种形式分别对应王村三种不同社会地位的人。其中“公开火葬”的

家庭都是村里的社会精英，如村干部、老师、医生、商人等村子里地位较高的家庭；“公开土葬”是村里社会地位最低下的家庭如孤寡老人、五保户、贫困户等；“私下土葬”则是村里处于中间阶层的人，如打工家庭、种田能手等。由此看来，丧葬仪式这种处理上的变化不仅使村民生前的社会地位得不到保障，而且村民生前的社会地位还影响了死亡后的丧葬形式，这是土葬的时候人们从来没有遭遇到的境况。

中国人意识形态中关于葬仪的另一个特征，就是生人与死者之间沟通交换的观点，有些人视之为所有特点中最重要的一项^[13]。大多数中国人都认为主导着生和死两个世界的是亲属关系，大家都相信死亡不会将血亲之间的关系终止。死亡也没有将中国人之间的互惠关系终止，而是把这种联系转变，并常常加以强化。比如死后除了隆重繁复的葬礼，还有死后三十五天的“五七纪念”、“一周年纪念”以及“月半（鬼节）的叫魂”等，一方面是生者对死者的怀念，另一方面也希望死者能保佑后世的子孙富贵平安。这些仪式动作都是生人与死者亲属关系的维系和互惠。对当地许多村民而言，土葬所保持的身体的完整是村民对死亡的“习惯性记忆”，死后保持身体的完整是为“再生”做准备，为死者保留全身也是传统死者与子孙保留联系的重要因素；火葬在当地人眼中意味着“灰飞烟灭，什么也没有”，因而破坏了死者身体的完整使得他们无法“投胎”，后人也很难去祭拜和怀念，更不用说去保佑后世子孙了。“说实话，在老人推进去烧的那一刻，我感觉一切都结束了，埋老人骨灰的时候我就觉得那不是自己的老人，因为身体都没有了墓是空的，一点都没有神圣和祭拜自己老人的想法，只是看到大家都在拜就跟着磕头，一把灰有什么好祭拜的，我还是觉得埋全身好，这样去祭拜的时候感觉自己说话老人能感应到，才能求他保佑！”由此看来，实施火葬以后，村民在生者与死者之间的沟通上出现了心理障碍。

意识形态会在一定程度上支持人们的行动，也就是说，意识形态和丧葬仪式的动作是密切相关的，当然也与文化认同相联系。正是丧葬仪式各元素的独特构成方式，生与死之间的关系和社会地位，组成了人们认可的仪式。仪式的变迁使得村民在意识形态上首先受到了冲击，相应的仪式动作也发生变化。

三、仪式变迁之处理仪式

中国仪式的结构是一个将意识形态、动作、程序、表演集合而成的紧密组合。所有与死亡相关的意识形态和仪式动作都假设生与死之间有一个持续的关系，这对创造一个统一的文化体系有着深远的影响。就动作的层面来说，在帝国晚期的整个中国，不论阶级、地位或物质环境，丧葬仪式只有微小的差异，这些动作可以说是最基本的中国丧葬仪式的基本结构^[14]。只要密封的棺木是在认可的形式下移离社区，死者的遗体便可以自由的按各自地方的习俗去处理尸体，而且这种习惯一直延续到“殡葬改革”。在此之后，王村对尸体处理仪式的唯一“合理动作”就是“火葬”，也由此确立了火葬的合法性。从田野调查来看，丧葬仪礼在近十年时间的涤荡和冲洗之下，并未完全标准化，相反由此给农民带来的种种境遇和认同危机一直存在。这里我们以王村“王老汉的生死之间”来描述社会变迁中葬仪的具体过程。

事情从该村王老汉的自杀说起。王老汉八十多岁，中等个子，是个很爱热闹的人。他的三个儿子都很孝敬，而且家庭条件也很不错，他为此很骄傲，逢人就谈他优越的现代生活。他的焦虑来源于几个好友相继去世，且都是火葬。据说他的好友生前都曾表示过对死后安葬形式的焦虑，都希望能土葬以保持身体的完整。王老汉在八十大寿之后的几年只要身体稍有不适就很紧张，遇到人就说：“最近会不行哒，吃不下也睡不着！”基本上每隔两天就会去找

儿子谈论死后安葬的问题。因为大儿子要上班，三儿子是村干部，可能都要带头实施火葬，王老汉一般会对他们说“我死后不要你们管”。相反会对二儿子说“我死后就埋到你们园子里，坚决不要火化，因为烧哒就什么都没有啦”。因为这种话题王老汉总是挂在嘴边，所以他身边的人并不在意，只是安慰他不要想这么多事情。2011年8月的一天，王老汉去世了，他是自杀而死的。他生前的好友唐老汉在他灵前说了一句“他终于解脱了”，这似乎是对王老汉生前对死后的紧张不安做了合理的解释。

王老汉的葬礼很隆重。家人对王老汉火葬的决定也印证了他身前的焦虑，因为他儿子村干部的身份决定了是不可能将王老汉偷偷土葬的，何况按照政策近两年火葬已经基本上代替了土葬。王村“公开的葬礼”（因为有私底下偷埋的先例，故将以此相对的葬礼做此称谓）都包括以下过程，即临终接气^[15]、洗面换衣^[16]、报丧入财^[17]、拜丧圆香^[18]、杀鼓哭丧^[19]、眼棺出殡^[20]、下葬圆坟^[21]。殡葬改革之前，王村祖辈所有的葬礼都是这样做的，这也深深镌刻在村民的集体记忆中；殡葬改革之后，私下土葬一般不举行公开的葬礼，但一家人简单的仪式还是有的，包括临终接气、洗面换衣、下葬圆坟；而公开的葬礼无论是火葬还是土葬都包括以上所有过程，但二者之间的不同主要是在“眼棺出殡、下葬圆坟”上，也就是说丧葬仪式的处理过程有差异，具体参见文后注释。

在过去，国家对丧葬仪式的标准化仅表现在统一的仪式结构上，而处理仪式的过程是摒除于丧葬仪式的标准组合之外的，这就给了不同地区和族群的文化展示提供了很大的空间。那是一个有弹性的仪式体系，所有自视为“中国人”的人，都可以从标准化的仪式结构中抽取元素，各自运用：他们既参与在一个一致的、有组织的文化之中，也能体现自己的地方和区域的特殊性。于是在中国丧葬的处理仪式上也曾看见千姿百态的场景。如福建、广东、台湾部分地区的“二次葬”^[22]；哈尼族丧葬用砖头在木棺前后围砌成半圆形，圆心留孔，棺盖的篾条穿孔而出通于坟外，再将其埋葬^[23]；安徽等地在将棺木抬离社区后会先“转棺”，即以棺材中心为圆心，以棺长为直径转动，然后土葬^[24]；而在四川边陲地区的汉人，会将死者的棺材安放在山边洞穴所构成的家族墓穴中，并不将其埋葬^[25]。当然也有很多地区是直接死者火葬的。尽管对死者的处理仪式不同，但这些风俗习惯全部被认为是“中国人”的风俗习惯。而当我们把丧葬的处理仪式也试图标准化之后，就极可能成为一个整合机制——将标准化的仪式结构添加于原来的仪式结构而形成一个相互重叠的情况，对于接受的过程就是我们在王村看到的，如上节所示的三种不同的处理场景。

在王村，有一个完整的公开土葬仪式是村民传统应对死亡的记忆，也由此认同自己是“王村人”，并且只要是王村人在丧葬仪式的处理上都是一致的，不同身份的人只有排场上的大小之分，丧葬仪式的结构和过程都是没有差异的。推行火葬后的现实是私下土葬就无法按该村传统完成整个葬礼，而公开的火葬尽管仪礼周全但是无法保持身体的完整，村民由此产生对葬仪形式选择的矛盾以及对火葬的恐惧。如果将死后到入土为安这个过程看做丧葬仪式的阈限，村民是希望看到仪式的转化作用，即跨过仪式的阈限，死者生前的社会地位将得到延续，但现实是火葬以后什么都没有。也就是说，火葬对当地人意味着生与死之间的阈限消失，处理仪式的变迁使得村民日常生活的连续性和前后一致性记忆受到冲击，死后不能保持身体的完整就无法“投胎”，仪式本身的意义被解构，当人们无法将即将到来的事物真正融入自己的生活时就会认为自己遇到了麻烦，正是这种现实无法调和的矛盾加重了村民的心理负担，处于认同危机状态。

四、从村民的丧葬话语看文化认同

与丧葬仪式这个议题有着密切关系的，是仪式的话语和认同。一般来说，所有仪式的结构和过程是否符合习俗，都是由观众去判断的，在过去大部分的村民以他们的行动来表明，最重要的观众是由邻居和亲属组成的一般性社区，也就是说，由社区去决定仪式形态和那些葬仪动作是合理的。当推行了火葬以后事情开始变化，在王村决定仪式动作是否合理遂成为国家政策和家庭社会地位共谋的结果，王村原有关于葬仪的一致性认同开始发生变化，人们已经无法用一致的葬仪来判断自己是王村人，透过葬仪窥见的只是一个人生前的社会地位，即便同为王村人在死后其社会地位能否延续也是不一致的。葬仪的共同意义被解构，也因此王村衍生了对葬仪的不同看法。

当推行火葬的国家政策在该村实施后，王村人对丧葬仪式的态度呈现出代际变化的特点。从访谈来看，当地很多六十岁以上的老人，即第一代人多与王老汉一样，生前都会找子女交代死后不能火葬，他们都认为死后要保持身体的完整，如果烧了就只有一把灰了，连个念想都没得；六十岁到四十岁之间的第二代人，基本上是持中立的态度，认为土葬要简单一些，但火葬也可以，主要是把火葬的成本降下来，出于经济利益上的考虑较多；四十岁以下的第三代人是有一种模糊的进步观的，对丧葬仪式的变化有一定的理解，无论是支持还是反对，都有自己合理的建议。村民的丧葬话语也支持了罗萨尔多对同代人记忆的分析，他曾运用同代人分析来研究菲律宾卢尊北部伊龙哥特人中的集体记忆，“同代人分析的出发点是，探寻一群人在多大范围内自己意识到他们作为群体的认同，而他们所面临的生活机遇则与老一辈和小一辈都截然不同。这种群体的形态，也就是其集体认同的形态，最初是基于对生活可能性的一种共同感觉，然后又基于对生活结果的共同知识或共同反思。”^[26]按正常的生命周期来看，第一代可能更接近面临死亡，他们更多是出于感情上的考虑，对传统丧葬形式的记忆根深蒂固，由此变化导致的存在性焦虑不言而喻；而第二代人是丧葬仪礼的主要操办者，他们记忆深刻的是仪式成本和过程，除了情的考虑还有理的纠结，如果将老人火葬就违背了生前的意愿，在传统意义上视为不孝，而土葬则违背了国家政策，处于传统与现代之间的他者总是处于左右为难的矛盾心理之中，而他者认同的可调适性成为必然。第三代人是现代仪式记忆的传承者，或许根本就没有去思考如何应对死亡的问题，葬仪在他们的记忆中是被动而模糊的。同代人记忆也造就了一个家庭中个体的困境，在传统的农业社会，人们关注的是如何与物质贫困做斗争，这是以“阶级团结”为集体目标的行动和思考的焦点；现代工业社会在一定程度上是一个风险社会，它将人们从社会纽带中抽离出来并通过不断涌涨的个体化浪潮而私人化，对事物感知和认同的方式也成为私人化的^[27]。传统家庭和制度化的应付恐惧和不安全感的方式失去了意义，孩子不再知道他们父母生活的环境，更不要说他们的祖父母了，而代际之间心理和文化上的互动也由此开始解构。自我认同的代际差异同样要求个体去处置恐惧和焦虑，这是现代性的一种剥夺，这种剥夺对于身处现实情境中的个体而言是无法控制的。当一个个体在他的现象世界的主要领域感受到一种无力感重压时，他常常感受到要么是被夺去他所有自主性的强制力所纠缠，要么是处在一种大动荡中为一种无助所缠绕^[25]。正是这种无助，造成了个人遭遇变迁后的过渡性危机。

生活在急速变化中的社会里，人们有时会有力不从心的感受，因为变迁并不总是依从于人类的期望或人们的控制。由于生前的社会地位影响丧葬形式，在王村开始形成一种反结构的文化认同。过去实行土葬的时候，丧葬仪式巩固了社会结构，也就是说死者生前的社会地位体系在死后并未受到挑战。现在的情况是生前有地位的家庭，死后必须火葬，意味着“什么

都没有，成为没有地位的孤魂野鬼”，葬仪的转化作用消失，死者一直处于一种无结构的状态，这是王村人所不希望看到的，由此产生焦虑和认同危机，尤其是家庭地位较高的老人表现得更为紧张，甚至开始羡慕那些生前社会地位低下的人。这从王老汉二儿子的话语中得到印证，“我们老人生前天天跟我说要埋的事情，我也没有太在意，只是说现在活得好好的，不要讲这些不吉利的话。……他现在过了，我们也很为难，谁叫我弟是村干部呢，要带头啊，必须顺应形势火葬。只是有点没按老人的想法搞感觉没有尽到孝道，所以尽量把丧事办得热闹一点，也算是心理安慰吧，我看还是他们（穷人）好，想埋就埋，什么也不怕！”；相反生前无地位的，死后可以“土葬”，能保持身体的完整，通过丧葬仪式有转化的期望和可能，他们开始期望通过丧葬仪式来提高生者的社会地位，这在以前是从来不会有的想法。我们从村民甲的话语中可以看到，“我们反正没有人管，生前也没有得到上面的什么好处，又不是有钱人，当然是选择土葬，这样过世的老人在地下也可以保佑我们后人运气好。不像以前有钱的人死了也有钱，现在有钱的人死了要烧，刚好我们有机会埋，这样可以求老人保佑我们多挣钱将来成为人上人”。私下埋葬本身就是一种反结构的丧葬仪式，“我们把老人偷偷埋也是没有办法，主要是不想和村干部直接对着干，毕竟自己在村子里也不是很差的人，上不上下不下也不知道怎么搞好，以前只要是我们村里的人，死后的搞法都一样，不用想那么多，哪像现在都不是一类人，要动这么多脑筋，老人坚持要土葬，所以我们只有这么办了，就是丧事办得太简单，可能有点对不起老人！”由于对丧葬的处理仪式凸显出的差异，在不同社会地位的人之间画了一条泾渭分明的鸿沟。

在王村社会地位影响了丧葬处理仪式的动作，生前的社会地位通过葬仪得到延续的情形发生了变化，“生与死”在社会地位上开始对立，由此形成一种反结构的文化认同，这种认同势必是混乱和脆弱的。正是这种有差异的认同在隔代人之间、不同社会地位之间形成了间隙和沟壑，而这是结构所必需的，因为没有间隙也就没有结构。但这种结构使得一个家庭，一个村庄中对同一事物的认同开始发生混乱，人们很难通过共同的仪式去产生同为王村人的认同，相反在多个世纪以来帮助王村人凝聚为一个文化的仪式结构，再没有意义了。

五、结语

如果有事物可以创造和维系一个一统的中国文化的话，那就是标准化的仪式了。所有与死亡相关的意识形态和仪式表演都假设生与死之间有一个持续的关系，这对创造一个统一的文化体系有着深远的影响。作为一个中国人，就要理解并且接受这样一个观点：中国社会有一套正确的、与人生周期相配合的仪式动作，其中婚礼和葬礼是最主要的人生过渡仪式，普通大众按照认可的仪式程序，投入文化整合的过程，在大多数情况下，普通大众的参与都是自愿的，没有受到国家权力机关的驱使。我们今天所谓的中国人，可以说是几百年来仪式标准化下的产物^[28]。正是通过推行标准化的仪式，国家才能将不同族群和地区的人整合成一个富有包容性的社会体系，如果没有国家官员（有意或无意）的策略，中国文化永远不能达到高度的一致性和连贯性。正如殡葬改革的初衷是促进社会整合，建构有组织的中国文化，在理论上是想节约土地保护环境，甚至也有减少丧葬成本的考虑。但在实际运作中，我们看到王村朴素的“保持身体完整”道德观并为改变，因而出现“不违背遗愿私下土葬”的事情，而“顺应形式公开火葬”则有违当地传统。丧葬仪式现有的变化都是切合政治环境的变化，以前只是排场不同，而仪式结构是同样的，仪式意义也没有变化，随着仪式结构的变迁，原有的仪式意义被解构，丧葬仪式彰显的不再是村民的文化认同，而是其社会地位上结构性的

不平等，这种不平等衍生出不一致的社会行动，相反更不利于农村社会的整合。

农村社会的变迁正在告诉我们，新农村建设不仅要关注农村经济的增长，农民生活水平的提高，还要关注农民的精神生活和他们对生命意义的看法。否则，任何一种农村改革和变迁都有可能成为专制，进而成为对弱小群体信仰及习惯的一种践踏。在这个充满变化的世界，村庄或许是农民想象的信心和力量的共同体，是他们的根，而无论死后的形式如何，他们只是想努力为自己创造一些可以寄托生命意义的东西。在这里并不是想评判丧葬仪式改革的对与错或好与坏，只是想表达仪式的改革和变迁要符合人们的习惯，而这个习惯就是村民已有的文化认同。可能的做法就是仍将处理仪式的部分摒除于丧葬仪式的标准组合之外，允许各民族和地区差异的文化表现。在仪式的标准化上构成一个可能的环境，在未来让国家机关、地方精英和农民去同意一个进行葬仪的恰当模式是我们值得期待的社会实践。

参考文献：

- [1] 高丙中，民间的仪式和国家的在场[J]，北京大学学报，2001年第1期。
- [2] 特纳著，黄剑波译，仪式过程：结构与反结构[M]，中国人民大学出版社，2006年版。
- [3] 格尔兹著，纳日碧力戈等译，文化的解释[M]，上海人民出版社，1999年版，第193页。
- [4] 李亦园，丧葬仪式与文化概念的冲突—记河南偃师县的一则丧事，载《宗教与神话》[M]，广西师范大学出版社，2004年9月第1版。
- [5] [10] [12] [13] [14] [22] [25] [28] 华琛（James L. Watson）. 中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性[J]. 历史人类学学刊（第一卷），2003年第2期。
- [6] Myron L. Cohen，2002，“Commodity Creation in Late Imperial China: Corporations, Shares, and Contracts in One Rural Community.” In David Nugent, ed., Locating Capitalism in Time and Space: Global Restructuring, Politics, and Identity，Stanford: Stanford University Press.
- [7] 范可，魂归何处[J]，读书，2007年第7期。
- [8] [11] 范可，灾难的仪式记忆与历史记忆[J]，中国农业大学学报，2011年第1期。
- [9] 马林洛夫斯基著，费孝通译，文化论[M]，北京：华夏出版社2002年第1版。
- [15] 临终接气。王老汉去世之际，他的三个女儿开始大哭，希望用响亮的哭声让他走得慢些。大儿媳立即买来六斤三两火纸，当地叫“落气纸”，放在一个“落气钵子”中，就是一个黄色的大瓷碗里面焚烧，目的是为了家里后人以后兴旺发达。同时，二儿媳给王老汉准备饭菜，预示着王老汉在阴间有吃有喝；三儿媳也准备一些饭菜放在大门口，同时用大板凳拦住，这些饭菜是为“差狗子（方言指阴间办事的人）”准备的，希望差狗子能对王老汉态度好一点，将死者慢点带入阴间。
- [16] 洗面换衣。为王老汉洗面换衣有专门的人，当地称她们为“收敛者”，从事此事的人多为四十岁以上女性。“收敛者”必须是家中两个老人都在世的人，单亲和离婚家庭不能考虑，据说的不吉利。王老汉的二儿子去请“收敛者”，到“收敛者”家门口就在门外磕头，请求“收敛者”去给死者洗面换衣。“收敛者”过来后，大儿子给“收敛者”下跪斟酒后，开始洗面换衣，给死者穿的衣服必须是新的，而且是单数，比如从上到下共穿三件、七件、九件等，希望死者在阴间过得好。
- [17] 报丧入财。报丧者为王老汉房族的叔伯弟兄，因为死者自己三代以内的子孙三天内不能进别人的家门，象征为死者减少罪过。洗面换衣后，由“抬重的人”将死者抬入棺材内放好，将亲子女的裤子放在王老汉脚头，意味着后代将来子孙满堂，同时把死者不穿的上衣背后撕一块下来，代表后世子女平安。放好后盖棺但不钉棺，将买好的花圈放在棺材旁边摆好。三儿子将家里的大镜子用黑布捂住，据说是不能让死者看到自己的影子，那样不吉利。

[18] 拜丧圆香。王老汉入棺后，棺材放在堂屋正中，由“阴阳先生”看好出殡日期后，就开始有亲朋过来拜丧。拜丧者在棺材前磕头并上一簇香，死者的儿子或者孙子在棺材左边跪拜回礼，表示为逝者减轻罪过。入棺后当天晚上十二点左右，和尚开始念经，逝者所有的孝子亲人手持燃香围着棺材转圈，此举即为园香，预示逝者在阴间少受罪，能够生活富足。

[19] 杀鼓哭丧。打丧鼓是从入棺开始一直到凌晨出殡前结束。由专门的守丧者从事，边打鼓边唱丧歌，唱的歌词多为“天也空，地也空，人在阳间一场空，人在阳间不如一根草，草死根还在，亡子一去永不来。”也有热闹的意思。天亮之前杀鼓，即停止打丧鼓，此时死者子女和至亲开始哭丧，哭丧的内容主要为回忆死者生前的辛苦劳作，以及把子女养大成人很不容易之类的主题。

[20] 眼棺出殡。凌晨六点早饭结束后，准备出殡。出殡前先眼棺，即将棺盖揭开，所有亲人围着棺材转圈同时看死者最后一眼，五分钟左右盖棺。眼棺结束后放鞭炮，将门外的大板凳都放倒，用两把扫帚将屋地面上的灰尘往外扫，扫地之人必须是家庭兴旺的人，意味着将家里的瘟气扫走。因为是火葬所以出殡后直接上灵车拖走，经过十字路口、过江过桥都要放鞭炮。只要经过的地方有人放鞭炮烧火纸，王老汉的子女就必须立即给别人磕头回礼。如果是土葬出殡后就直接下葬了，因为王老汉生前强烈要求用棺材，而火葬就要换掉棺材，灵车在大堤上无人无住户的地方将棺材放下换成水晶棺去火化，专门安排一个人在大堤上守护棺材，大约上午十一点左右火化结束。还是在大堤处将骨灰盒放入棺材，再上灵车。

[21] 下葬圆坟。下葬前找“阴阳先生”事先看好坟地，王老好的安葬之地在儿子的田地头，是经过阴阳先生鉴定的风水宝地。灵车在离坟山两公里左右时停下，由抬重的八个人将棺材再次抬下开始步行上坟山。此时坟坑已经按“阴阳先生”的要求大致挖好，开始挖坟时的第一锹土即开山土要讲吉利话，抬重的人到达坟坑后，放棺材要一次放正放稳，落棺后在棺盖上铺一层红布，这时所有的孝子贤孙都要从棺盖上走过，预示子孙后代红火发达、平安兴旺，此后盖土放鞭炮。新坟修整好后，所有在场的亲朋都要围着坟头绕圈，此举即为圆坟，同时把地上的土往坟头上扔，表示为王老汉划定边界和地盘，免得被别人侵犯。亡灵至此入土为安。

[23] 白永芳，丧葬仪式：生命的另一种延续——哈尼族丧葬个案调查[J]，中南民族大学学报，2009年第1期。

[24] 桂盈满，池州市贵池区晏塘镇丧葬习俗试探[J]，池州师专学报，2007年第1期。

[26] Rosaldo Renato. 1980, Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History. Stanford, Calif. Stanford University Press. P. 111.

[27] 乌尔里希·贝克，风险社会[M]，译林出版社，2004年7月第1版。